EMBORNAL
Revista da Associação Nacional de História - Seção Ceará

Disputas ritualísticas do morrer e morte entre indígenas e jesuítas na Ibiapaba colonial.

Daniel de Sá Aguiar[1]

RESUMO: Este artigo objetiva debater os rituais funerários e relações do morrer e morte a partir dos relatos de religiosos na Ibiapaba colonial que possui sua história vinculada à presença de vários povos indígenas, e presença de franceses, portugueses e holandeses, configurando um ambiente de conflitos, resistências e negociações. Jesuítas que atuaram diretamente na Ibiapaba e capuchinhos que tiveram contato com os Tabajaras que constituíam o principal povo desta região buscavam combater praticas antropofágicas, visão do "além-morte". As disputas culturais do morrer e morte também se relacionam com as práticas de cura de pajés/caraíbas e religiosos europeus que queriam impor a inserção destes povos no cristianismo, mas muitas vezes estas práticas eram entendidas pelos indígenas como morte e não como melhoria de vida.

PALAVRAS-CHAVE: Rituais fúnebres. Indígenas. Jesuítas. Colonização.

ABSTRACT: The aim of this article is to discuss about the funeral rites and the relation between dying and death based on the reports made by the clergy in Ibiapaba during the colonial period. Ibiapaba has the presence of various indigenous peoples, French, Portuguese and Dutch people fighting, resisting and negotiating with each other in its past. The Jesuits also were active in Ibiapaba back then and the Capuchin tried to combat against the anthropophagic practices and the "beyond-death" visions of the Tabajaras (the main indigenous group in the area). The cultural clashes about death and dying also affected the healing practices of pajés/caraíbas and the European clergy who wanted to impose Chistianity upon these people that in a lot of cases understood those practices as death and not as improvement of life.

KEYWORDS: Funeral Rites, Indigenous peoples, Jesuits, Colonization.

Morte e morrer na relação do Maranhão e relação da missão de Ibiapaba

A Ibiapaba que, segundo Pe. Antônio Vieira, significa Terra Talha na língua dos indígenas, aparece, em diversos documentos coloniais, escrita de várias formas, como Buapava, Ybiapaba, lgreiapaba. Essa região, que se configura como planalto, com área

[1] Graduado pela Universidade Estadual Vale do Acaraú-UVA, Mestrado pela Universidade Federal do Piauí-UFPI, doutorando em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí-UFPI, membro do Núcleo de Estudo e Pesquisa em História do Piauí Oitocentista/CNPq e professor da educação básica-SEDUC-CE. danieldesa13@gmail.com.

territorial de 5.697,30 (km²), população estimada em 2018 de 359.296, densidade demográfica estimada, em 2018, de 63,06 (hab. / km²)[2], fica na região norte do Estado do Ceará, no limite fronteiriço com o Estado do Piauí, contando atualmente com nove municípios: Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, Ipu, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará, em um Estado que "foi uma das últimas fronteiras a serem conquistadas, sendo sua ocupação bastante tardia em relação às demais capitanias do Nordeste"[3].

A presença portuguesa na Ibiapaba teve como finalidade expulsar os franceses em um embate entre a expedição de Pero Coelho em 1603 e o capitão francês Adolphe Mambille/Bombille, que tinha apoio dos indígenas da Ibiapaba. Mesmo conseguindo vencer os franceses, a expedição de Coelho deixou os indígenas da Ibiapaba inimigos dos portugueses. A partir dessa realidade, temos a primeira iniciativa de ação dos padres jesuítas na Ibiapaba em 1607, para negociar "amizade" com os indígenas da região e inaugurando as disputas ritualísticas entre nativos e jesuítas: "indo os portugueses como determinão os não avexassem nem captivassem, e pera q' esta nossa ida fosse sem sospeita de engano pareceo bem ao p.ᵉ pr.ᵃˡ q' não levassemos cõnosco portugueses e assi nos partimos sós cõ aquelles sessenta Indios. [4]

Enxergamos nesse trecho do discurso do padre, uma ação estratégica, tanto do Estado português como da Igreja Católica, o que evidencia a diferença de atuação entre Estado e Igreja, quando fala de ir à Ibiapaba sem suspeita significa que buscavam o uso da catequese em detrimento das armas. Agora a "arma" era o convencimento religiosos para atrair os indígenas para servir de força de guerra e de trabalho para os portugueses. Os indígenas da Ibiapaba passaram por períodos de resistências, negociações e alianças com várias nações europeias e vivenciaram a presença de jesuítas na Ibiapaba,

> De modo q´ desta serra da Ybiapaba até o maranhão tudo está cheio de selvagens q´ a todos matão ou cativão (...)Todos tãmbem p.ʳ costume quãdo

[2] CEARÁ. **Informe**. Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE) / Fortaleza – Ceará: Ipece, 2019

[3] ANTUNES Ticiana de Oliveira. **Índios arengueiros: senhores da igreja? Religião e cultura política dos do Ceará oitocentista**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2016 p. 47

[4] FIGUEIRA, Luiz, S.I. Relação do Maranhão [1608]. In: **Revista do Instituto do Ceará – RIC**, p. 97, 1903.

> dos seus morrem se são homens, as mulheres lhe comem a carne, e ossos moydos lhos bebem p.ª q´ não tenhão saudades daquelles q´ metem nas entranhas, tendos e p.r mais pios nesta impiedade q´ os q´ enterrão os mortos apartando os de sy de todo o que he causa das saudades.[5]

Devemos inicialmente entender que o texto reproduzido acima mostra uma classificação que os portugueses imprimiram aos indígenas no início da colonização, dividindo-os em Tupis e Tapuias, sendo os primeiros vistos como grupo da língua geral, ou seja, várias tribos que possuem um tronco linguístico geral, no litoral, e mais relações de "amizade" com os portugueses. As práticas de antropofagia nas comunidades indígenas tinham significados simbólicos próprios que revelavam como estas populações encaravam a morte/morrer, ou seja, a matéria corporal, quando consumida, transferia virtudes e/ou mantinha a presença dos seus próximos depois da morte, como mostra a citação acima. Os jesuítas desde sua chegada ao Brasil no século XVI passaram a escrever sobre a antropofagia indígena nas regiões brasileiras contactadas por eles no período colonial. Sobre a antropofagia,

> os jesuítas escreveram sobre essa prática não é pelo simples fato de ela existir e ser obstáculo para a conversão, mas por ser veículo eficaz do testemunho correto sobre a verdade bíblica, exprimindo elementos relevantes da vontade providencial que atua sobre o destino dos homens, servindo como incentivo para a ação prática dos mesmos na direção da bem-aventurança. Não é, assim, importante para o missionário produzir um relato etnograficamente acurado sobre a prática de ingestão da carne humana, mas um testemunho adequado da prática à luz de uma revelação, ou da revelação à luz da prática.[6]

A antropofagia aparece em outros documentos jesuíticos escritos sobre os povos da Ibiapaba e do seu entorno, seguindo a lógica jesuítica de inferiorizar essas práticas e consequentemente seus praticantes. Os indígenas deveriam aceitar a religião católica para "sair" da selvageria e humanizar-se, ao passo que se convertesse aos dogmas católicos. Os Tapuias eram descritos como mais selvagens e mais resistentes à catequese em relação aos Tupis, sendo esta diferenciação entendida na nossa historiografia da seguinte forma:

> este binômio tornava o problema da diversidade linguística e étnica mais fácil de administrar, tanto para os escritores coloniais quanto para as autoridades

---

[5] FIGUEIRA, Luiz, S.I. Relação do Maranhão [1608]. In: **Revista do Instituto do Ceará – RIC**, p. 97, 1903.
[6] AMARAL, Luz Guilherme. **Carne Humana:** a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista. Campinas- SP. 2003. p. 25

> da coroa. No contexto do século XIX, ganhou uma nova feição. Os Tupi foram relegados a um passado remoto, quando contribuíram de maneira heroica à consolidação da presença portuguesa através das alianças políticas e matrimoniais.[7]

A diferenciação entre Tupis e Tapuias é flagrante nos relatos jesuíticos referentes à Ibiapaba, mas os religiosos europeus queriam cristianizar todos os povos indígenas e essa diferenciação é posta como mais uma das dificuldades para a missão jesuítica. Nos relatos de Figueira vemos inicialmente a existência de um ritual próprio desses povos sem a interferência da cultura europeia e carregado de uma simbologia que busca, através do consumo de parte do corpo, manter a presença de quem morreu. Em outro momento, Figueira relata:

> Agora direi alguns costumes deste da Ibiapaba e de alguas cousas que acontecerão em 4 ou 5 mezes q´ cõ elles estivemos, primeiramt^te^ tivemos hua grade perda e foi morrernos aqui o principal de nossa gente chamado Belchior da rosa capitão dos indios de Pernambuco. (...) Morreu etico muy bem aparelhado confessandose e comungando duas vezes e fazendo seus apontamentos. Para o enterram^to^ se ajuntarão todos assi os nossos como os outros todos cõ suas candeas acesas, o troxemos em procissão a igreginha em que diziamos missa em hu esquife q´lhe tinhamos mandado fazer, cousa q´pasmou a estes gentios p^r^ q´o costume seu he emnovelarem os seus mortos e assi os metem em hu buraco q´pera isso fazem em qualquer mato. Cõ esta e outras ocasiões a tomavamos pera lhe falarmos na morte e em sua infalebilidade p^r^ q´m^tos^ deste tinham p^r^ si q´ erão imortais e ficavão pasmados quãdo lhe diziamos q´avião de morrer, não podendo crer o q´não querião padecer, e o principal destes dizia que só a morte e o inferno emtritecia de nossas cousas; finalmente disemos alguas missas p^to^ defurto cõ seus responsorios sobre a sepultura.[8]

A apresentação do indígena como colaborador ou não do projeto colonizador português/católico é enaltecido, sendo colocados como exemplos, tanto para outros indígenas como para atuação dos jesuítas. A citação acima traça a diferença entre os ritos católicos e indígenas, sendo esses últimos vistos como menos cuidadosos e de menor preocupação em relação à ritualística católica no tocante ao corpo morto, que os indígenas "metem em um hu buraco em qualquer mato".

---

[7] MONTEIRO, John M. **Tupis Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Campinas: Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. IFCH-Unicamp. 2001. Disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf. Acessado em: 20/04/2023

[8] FIGUEIRA, Luiz, S.I. Relação do Maranhão [1608]**.** In: **Revista do Instituto do Ceará – RIC**, p. 103, 1903. p. 115

Além das formas como são tratados os cadáveres, na Relação do Maranhão temos uma narrativa da cosmovisão indígena em relação à negação da morte, mas o texto não explica de forma mais detalhada sobre a visão de imortalidade dos indígenas. No mesmo texto, o jesuíta descreve formas que os indígenas tinham de ritualizar a morte. O debate sobre morte fazia parte da pregação do jesuíta e a colocação do inferno como universo do *post mortem* era também um dos argumentos dos inacianos na tentativa de conversão dos nativos e a participação desses no mundo católico,

> É um claro indício de que o ritual era por eles vivenciado de forma bem peculiar. Esquemas mentais diversos para se entender o mundo e as coisas levavam a diferentes compreensões de uma mesma realidade ou evento. Assim, o que os padres podiam entender como conversão ou submissão para os Índios podia ser algo bem diverso.[9]

Estudos sobre questões relacionadas aos povos originários devem atentar para enxergá-los de forma dinâmica e não cristalizada ou de total subordinação. Esses se inseriram em uma nova dinâmica social a partir da chegada dos europeus com suas pretensões mercantilistas e cristãs. A escrita jesuítica vai evidenciando um processo de resistências adaptativas dos povos que habitavam a Ibiapaba e seus entornos, tendo em vista que essas populações por questões de culturais não se delimitavam a obedecer às ordenações europeias. O Pe. Figueiras narra a sua atuação evidenciando sua superioridade cultural na conversão dos indígenas:

> Estando nos hu dia a noite em nossa casa ouvimos hu q´ tossia cõ grande efficaia e escarrava procurando de vomitar fazendo grande estrondo, mandamos saber q´ era aquillo, vierão nos dizer q´ estava hu menino doente e hu feiticeiro q´ o curava e a cura era chupallo como costumão, dizendo q´ lhe tirão o mal de dentro, e pera fingirem milhor o emgano (...) fomos nos ver então o menino, e achando m^{to}mal aparelhamolo; perguntamos se queria ser f.^{o} de D^{e} respondeo que si com grãnde alegria e q´ queria ir p^{a} o ceo, e logo mostrãdo hus effeitos de predestinado recebeo o santo baptismo ao dia seguinte e por ser em dia de São barnabé lhe pusemos o seu nome e com ele se foi p^{a} a gloria; fomos p^{a} elle ajuntandose todos os cristãos nosso companheiros e o trouxemos a enterrar ao é de hua grande cruz que diante de nossa igreginha tinhamos levantado.[10]

Os inacianos "disputavam" com os pajés a cura, a ritualização, modelos de crenças nas comunidades indígenas onde atuavam e na citação acima vemos que o uso dos termos feiticeiro, engano, mal aparelhado mostra as relações de poder

[9] ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 96

[10] FIGUEIRA, Luiz, S.I. **Relação do Maranhão [1608].** In: Revista do Instituto do Ceará – RIC, p. 103, 1903. p. 116

cultural/religiosa diante da doença e da morte. Nos textos vemos várias categorias simbólicas, desde a busca de impregnar no mundo indígena a busca de ser filho de Deus, ir para o Céu, batizar e ir para a glória como benefícios, nos padrões católicos. A materialização da presença católica e dessa ritualística está no enterro ao pé da cruz e próximo a uma igreja.

O corpo morto passa por uma nova normatização, tanto espiritual como física, tendo em vista que deve se submeter ao batismo, que é o ritual de passagem para o universo católico, renomeado (renascido), ao ser colocado o nome do santo, bem como onde o corpo deveria ser enterrado. O estudo da doença, morte, morrer no campo das relações espirituais devem considerar o disciplinamento dos corpos físicos carregados de simbologia para determinadas finalidades de relações de poder.

A Relação da Missão da Ibiapaba, de Pe. Vieira, obra que aborda o período colonial, ao tratar de diversos temas culturais e geopolíticos sobre a região, com destaque para a presença de indígenas oriundos de Pernambuco e “convertidos” ao protestantismo holandês, também estabelece diferença entre Tupis e Tapuias e as práticas canibais:

> É toda esta costa cheia de muitos baixos, que com o vento e correntes das águas se mudam frequentemente; e foram muitos os navios de diferentes nações que aqui fizeram naufrágio, os quais eram despojos da cobiça, da crueldade e da gula dos tobajarás, porque tudo o que escapava ao mar vinha cair em suas mãos, roubando aos miseráveis naufragantes as fazendas, tirando-lhes as vidas, e comendo-lhes os corpos. (...) Esta era a vida bárbara dos tobajáras de Ibiapaba, estas as feras que se criavam e escondiam naquelas serras, as quais foram ainda mais feras depois que se vieram a ajuntar com elas outras estranhas, e de mais refinado veneno, que foram os fugitivos de Pernambuco.[11]

Veira relata a situação da Ibiapaba após décadas sem a presença europeia sistemática, pois esse inaciano esteve na Ibiapaba em 1660, décadas depois do Pe. Pinto e Figueira, evidenciando a importância dessa região, tanto para a igreja como para o estado português, tendo em vista a recente ocupação holandesa no Nordeste. A antropofagia é um aspecto da dinâmica da morte na cultura indígena no Brasil colonial que evidencia particularidades de grupos indígenas e ritualização das disputas

[11] VIEIRA, Antônio. Sermões XVII. **Relação da Missão de Ibiapaba**. Erechim: EDELBRA, 1998.p 368-369

simbólicas, mas também aponta para características da visão dos europeus e em particular dos religiosos:

> Os jesuítas não forneceram um mapeamento dos costumes indígenas, mas do "pecado" e das possibilidades de afastá-lo para a finalidade máxima da existência humana: alcançar a salvação da alma. As histórias de canibalismo remetem-se sempre a este fim, funcionando alegoricamente como discurso moral, ou melhor, como ato de escrita devocional e edificante.[12]

Em Vieira, na Relação da Missão de Ibiapaba, tratando do *"Estado pernicioso dos índios da serra; suas ignorâncias, heresias e trato com o demônio,"* que faz um mapeamento dos pecados, ao tratar dos vários aspectos da vida dos indígenas e de suas resistências ligadas à monogamia, batizar, confessar, casar, participar dos rituais e ensinamentos católicos. A imagem do inferno foi usada como a grande preocupação da vida/morte voltada para convencer os indígenas para uma "boa morte", isto é, a busca do livramento do sofrimento. O debate entre Vieira e indígenas da Ibiapaba mostra resistências cultuais, formas ritualísticas diante da morte:

> Um disse que antes queria ser irmão de Caim do que de Abel, por estar no inferno com ele; outro, que se lhe não dava do fogo do inferno, porque se fosse lá, ele o apagaria; outro, que já sabia que havia de ir ao inferno, pelas maldade que cometera em Pernambuco, e assim não queria tratar do céu; outros chegaram a tanto, que blasfemaram de Deus como tirano e injusto, por os haver de mandar a eles ao inferno. Mande ao inferno – diziam – os índios que o mataram; mas a nós que lhe não fizemos nenhum mal, por que nos manda ao inferno sem razão?[13]

A negação do céu e inferno na lógica cristã por parte dos indígenas leva à condenação de suas práticas tidas como heréticas. Vieira vai, no decorrer do seu texto, mostrando o quanto a Ibiapaba necessitava da missão jesuítica diante das falas dos indígenas perante a morte, o inferno e o céu vistos pelos indígenas como um discurso que não era totalmente novo, tendo em vista o contato que já haviam tido com outros europeus e indígenas catequizados. Os indígenas utilizam a própria tradição católica para manifestar sua resistência cultural, desafiando a lógica do conceito de Inferno e

---

[12] AMARAL, Luz Guilherme. **Carne Humana:** a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista. Campinas- SP. 2003. p. 63
[13] VIEIRA, Antônio. Sermões XVII. **Relação da Missão de Ibiapaba**. Erechim: EDELBRA, 1998.p 368-369. p 388

tudo que ele representava. Ainda diante do texto de Vieira, mesmo não se tratando diretamente da morte, mas analisando as formas como os indígenas da Ibiapaba configuram suas perspectivas teleológicas, é relatado que

> Exortava o padre a certo gentio velho que se batizasse, e ele respondeu que o faria para quando Deus encarnasse a segunda vez, e, dando o fundamento do seu dito, acrescentou que, assim como Deus encarnara uma vez em uma donzela branca para remir os brancos, assim havia de encarnar outra vez em uma donzela índia para remir os índios, e que então se batizaria.[14]

No trecho acima vemos referência à vinda de Jesus Cristo que possui um significado fundante da tradição cristã/católica, mas reconfigurado pelos indígenas quando há a afirmativa de que Deus haveria de encarnar na lógica da cultura indígena, evidenciando uma preocupação desse indígena com a presença e avanço da cultura europeia. Podemos também interpretar como um "renascimento" dos indígenas com essa encarnação. Veira continua descrevendo a resistência indígena vista como ação do demônio no seu meio, "porque dizem os seus letrados que Deus quer dar uma volta a este mundo, fazendo que o céu fique para baixo; e a terra para cima, e assim os índios hão de dominar os brancos, assim como agora os brancos dominam os índios".[15]

Esta descrição que trata do desejo dos indígenas de inversão da realidade reforça a perspectiva de não aceitação automática da cultura europeia, também devemos entender que esses povos originários tinham consciência das novas relações estabelecidas entre eles e os europeus. O questionamento dos indígenas em relação à ritualística cristã mostra os vários embates e rejeição à cultura europeia, evidenciando como os indígenas enxergavam vida e morte:

> Por outra via, tinha já procurado o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro aprazível semelhante à fábula dos Campos do Elísios, porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosa, onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abaré, ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo todos em grande descanso, festas e abundância de mantimentos. [16]

---

[14] VIEIRA, Antônio. Sermões XVII. **Relação da Missão de Ibiapaba**. Erechim: EDELBRA, 1998.p 368-369. p 389
[15] VIEIRA, Antônio. Sermões XVII. **Relação da Missão de Ibiapaba**. Erechim: EDELBRA, 1998.p 368-369. p 388
[16] VIEIRA, Antônio. Sermões XVII. **Relação da Missão de Ibiapaba**. Erechim: EDELBRA, 1998.p 368-369. p 388

O pós-morte na perspectiva citada mantém os indígenas nas aldeias, isto é, permaneceriam dentro da sua cultura original e não teriam que "viver" no Céu ou Inferno apresentados pelos missionários. Mais uma vez há reconfiguração da cultura católica para formas como os indígenas enxergavam o mundo na época. Podemos enxergar na escrita a crítica de Vieira à constatação de que os indígenas possuíam um "lugar" para seus mortos, onde viveriam como se fosse no céu católico, isto é, sem sofrimento. Continuando o relato, Vieira mostra a explicação dos indígenas acerca da vida após a morte:

> e, perguntados donde tiveram esta notícia, e se lhes veio algum correio de outro mundo, alegam com testemunha viva, que é um índio muito antigo, e principal entre eles, o qual diz que, morrendo da tal doença que teve, fora levado às ditas aldeias; por sinal que uma se chama Ibirupiguaia, outra Inambuapixoré, a terceira Anhamari, e que lá vira todos os que antes dele haviam morto, e entre eles a sua mulher, a qual o não quisera receber, a pelejaram com ele por ir desta vida sem levar um escravo a servisse, e que depois disto tornara a viver.[17]

A relação morrer/morte e vida se faz bem peculiar no trecho citado, tendo em vista que o indígena "entrou" em contato com o mundo dos mortos, mostrando um rompimento da vida concreta, da impossibilidade de transitar por esses mundos. Também podemos associar esse relato a disputas de poder da ritualística cristã e indígena, no tocante ao trânsito entre mundo dos vivos e dos mortos. Na concepção posta acima, os indígenas viam o mundo pós-morte como o lugar que os libertaria de algum sofrimento, ao expor a inexistência da escravidão que vitimava os indígenas, sendo que esse "lugar" no pós-morte possuía características da sua vida concreta na terra, como por exemplo a existência de aldeias. Esta visão teleológica mostra a força e o dinamismo da cultura fúnebre, o imaginário carregado de simbolismo e reapropriações culturais das realidades que vivenciavam. Viera continua com sua visão etnocêntrica, afirmando:

> O índio por sua pouca malícia, parece incapaz de haver composto esta história, e, assim, julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio para o enganar a ele, e por meio dele aos outros, e, quando menos, para pôr em opiniões um ponto tão importante como o do inferno.[18]

A influência do demônio, segundo Vieira, é a explicação para os pensamentos e ações dos indígenas durante todo o texto da Relação da Missão de Ibiapaba, em que o

---

[17] VIEIRA, Antônio. Sermões XVII. **Relação da Missão de Ibiapaba**. Erechim: EDELBRA, 1998.p 368-369. p. 389

[18] Ibidem p. 390

missionário registra uma luta constante para "retirar" o demônio do "meio" dos indígenas e fazê-los cristãos civilizados. Demônio e Inferno são usados para explicar, converter, ameaçar, incentivar comportamentos e perspectivas de vida. Fazia parte da missão jesuítica livrar o homem do demônio e do inferno e este é recusado pelo discurso dos indígenas, o que os torna indivíduos "demonizados".

Vida, morte e pós-morte nas montanhas e além das montanhas

Para alargar nosso estudo analisaremos costumes funerários de Tupis/Tabajaras fora da Ibiapaba, mas na área rotineira de circulação dos seus habitantes que possuíam forte relações com outros grupos indígenas, missionários e agentes do Estado Português situados na região norte do Maranhão. Nossa análise é feita a partir dos relatos de religiosos capuchinhos franceses que dedicaram um capítulo e trechos sobre práticas funerárias, canibalismo do povo Tabajara, principal comunidade que habitava a Ibiapaba. A etnografia do capuchinho Yves d' Évreux visualiza que,

> Já tendo encerrado choro e discurso, tomam o corpo, já repleto de penas na cabeça e nos braços, Preparação do funeral Sepulcro e enterro uns o vestem com um capote, outros lhe dão um chapéu, e, se há, trazem-lhe o macinho de *petun*, seu arco, flechas, machados, foices, fogo, água, farinha, carne e peixe, e o que em vida ele mais apreciava. Fazem depois um buraco fundo e redondo em forma de poço convenientemente grande; assentam o morto sobre os calcanhares conforme é o seu costume, e descem-no docemente ao fundo, acomodando ao redor dele a farinha, a água, a carne, o peixe, e ao lado de sua mão direita, a fim de poder pegar em tudo facilmente; do outro lado arrumam os machados, as foices, os arcos e as flechas. Ao lado dele fazem um buraco, onde acendem fogo com lenha bem seca a fim de não apagar-se, e despedindo-se dele o incumbem de dar muitas lembranças a seus pais, avós e amigos, que dançam além das montanhas dos Andes, para onde julgam vão todos depois de mortos. Uns dão-lhe presentes para levarem a seus amigos, outros lhe recomendam muito ânimo no decorrer da viagem, advertindo-o para várias coisas: primeiro, que não deixe o fogo apagar-se; segundo que não passe pela terra dos inimigos; terceiro, que nunca se esqueça de seus machados e foices quando dormir em qualquer lugar. Cobrem-no depois pouco a pouco com terra, e ficam ainda algum tempo junto à cova, chorando-o muito, dizendo-lhe adeus. De vez em quando aí voltam as mulheres, ora de dia ora de noite, choram muito e perguntam à sepultura se ele já partiu.[19]

[19] ÉVREUX, Yves d'. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. p. 132

A descrição acima evidencia inicialmente a preocupação de preparação do corpo do morto para o enterro, não tendo descrição se eles faziam diferenciação de posição social do defunto para percebermos formas diferentes de vestimenta ou de sepultamento. A vinculação entre vida e morte é evidente neste ritual, tendo em vista a presença de alimentos, instrumentos de trabalho e de defesa enterrados juntos ao corpo na sepultura e com funções no pós-morte. Tomando todos os relatos citados até aqui, vemos um maior vínculo e transposição da vida para o lugar do pós-morte na teleologia indígena.

Desde o Livro dos Mortos no Egito antigo, passando pela Bíblia católica até esses relatos da cultura indígena e cristã católica, vemos que nas mais diversas culturas e em tempos diferentes existe uma preocupação da preparação para a morte. Vela e fogo são elementos que mostram o mistério do pós-morte para ambas a culturas, pois as duas recorrem a instrumentos que geram luz diante do desconhecido. No catolicismo, há uma batalha em vida contra o inimigo (demônio), que deveria ser feita em obediência à Igreja e gerar uma vida pós-morte sem sofrimento. Na citação há uma batalha já no pós-morte sem descrição para obediência a alguma entidade institucional, mítica ou religiosa em vida. A defesa contra inimigos também faz parte da cultura da morte. Na continuação do registro temos que

> Estava morrendo um velho tabajara, os ossos furando-lhe a pele, sem voz e sem movimentos na sua rede. Julgando-se Outra história mais próximo da morte do que da vida, inspirado por Deus, pediu o batismo. Fomos visitá-lo e catequizá-lo pedindo-lhe sua opinião a respeito de todos os pontos e artigos que lhe propusemos. Com as mãos postas nos disse que acreditava no que lhe dizíamos. Demorando-nos nos artigos relativos à crença da Santíssima Trindade, da Encarnação, Morte e Paixão do Filho de Deus, do Batismo, e do Mistério da Santa Eucaristia sobre todos os outros artigos da fé, porque estava próximo da morte, procuramos fazer-lhe entender estas matérias tão altas e profundas mediante comparações familiares, a que prestou muita atenção, e, desejando com todo o fervor o batismo, nós lhe prometemos que, no caso de ficar bom, ele receberia as cerimônias do batismo na capela de S. Luís, e aprenderia com gosto a doutrina cristã, que ensinávamos aos catecúmenos antes de batizá-los. Respondeu-nos que não era tão longe a capela de São Luís que não pudesse ser levado até lá a fim de, antes de morrer, ser batizado, consolação que muito desejava para não ser impedido de ir direto para o Céu. Ao ver este fervor e devoção, ficamos satisfeitos e

> concordamos ser ele levado numa rede até a igreja de São Luís, e batizado com toda a solenidade. Alguns dias depois morreu sossegadamente.[20]

Assim como em outros relatos religiosos, esses se enxergavam intermediários da vontade de Deus, tendo em vista que a aceitação do indígena teve a interferência da inspiração divina para uma "boa morte" e ir para o Céu estava intrinsecamente condicionada à aceitação dos ritos católicos. Aprendizado da doutrina cristã é apresentada entre vários outros elementos do catolicismo e analisada como de difícil compreensão pelos indígenas. Santíssima Trindade, encarnação, morte e paixão de Cristo e o mistério da santa eucaristia fazem parte da pregação missionária e, dada a "aceitação" do indígena ao catolicismo, este pode ter acesso à igreja e à toda solenidade, isto é, esse indígena, na lógica missionária, estava cada vez mais se aproximando do Céu. Devemos considerar que

> A administração dos sacramentos cristãos acaba por se constituir como o espaço privilegiado de um hibridismo cultural que se encontra na necessidade de reescrever essa relação (ritual) com o sagrado, segundo uma nova estrutura, muitas vezes compartilhada, consciente ou inconscientemente, por missionários e indígenas.[21]

A aceitação indígena mostra outras significações diante da morte que pode ser vista na busca de resultado prático, isto é, o desejo da cura. A ritualização também está associada a um lugar sagrado que é a Igreja, para "ajudar" na busca da salvação do corpo, seja para a continuação da sua vida terrestre ou para uma melhor vida no pós-morte, pois queria ir direto para o Céu. Na escrita jesuítica, lemos uma certa "vitória" em conseguir converter o indígena, mas não significa que sua família e amigos deixem de fazer os rituais próprios de sua cultura diante da morte desse indígena, como evidencia outra passagem:

> um menino de uns dois anos, que morreu de diarreia duas horas depois de batizado. Eu, o senhor de Pesieux, e outros franceses fomos amortalhá-lo num lençol de algodão. Encontramos o corpo cercado por muitas velhas, que faziam uma algazarra de choros e gritos capaz de quebrar uma cabeça de aço, carregado de miçangas, pequenos grãos de vidro que os franceses lhes dão, e de muitos búzios, que usam nos seus adornos e enfeites para as grandes festas. Não pudemos convencer as velhas a tirarem tais enfeites do cadáver, e sendo assim mesmo conduzido numa prancha por um francês, fizemos o

[20] ÉVREUX, Yves d'. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. p. 132

[21] AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)**. São Paulo : FFLCH/USP, 2022 p 33

> seu funeral à maneira da Europa, levando-lhe o corpo para a capela do Forte de São Luís, onde repousou, enquanto recitamos as orações prescritas pela Igreja para esse fim. Seguiram-nos as velhas de bem perto, e não se animando a entrar, começaram a entoar uma música tão alta e forte que não nos entendíamos dentro da igreja. Impusemos silêncio e foi o corpo enterrado no cemitério junto à capela. As velhas se meteram entre os franceses, umas trazendo fogo, água, farinha, para colocar ao lado do menino, para ele se servir em sua viagem, o que mandei deitar fora à vista delas, fazendo-as ver sua loucura por intermédio do intérprete. Recolheram-se às suas casas, onde se fartaram de chorar.[22]

A descrição acima sobre aspectos cerimoniais da morte evidencia outra perspectiva cultural, quando é dito que a idosa usava adornos de grandes festas no momento da morte, se diferenciando da perspectiva europeia do luto. Outro aspecto de diferenciação entre o momento fúnebre católico e indígena relaciona-se à manifestação de sons com cantos dos indígenas em contraponto à tradição do silêncio ou pouca manifestação católica. As manifestações indígenas diante da morte não findaram definitivamente com a atuação dos padres, pois, depois do enterro de um indígena, segundo D'Évreux, recebeu os sacramentos católicos, ainda, "passando por ahi achei sua mulher, que voltava da roça, assentada sobre a sepultura, chorando amargamente, e espalhando n'ella algumas espigas de milho Indagando-lhe o que fazia, respondeo-me estar perguntando a seo marido si elle ja tinha partido".[23]

Ainda analisando as relações entre missionário e indígenas no Maranhão e nas regiões vizinhas da Ibiapaba, temos o texto de Claude d'Abbeville na sua obra *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*, em que dedica um capítulo à história de um certo personagem, que se dizia ter descido do Céu, sendo este inominável não comia e nem bebia e vindo a proximidade da Ibiapaba para anunciar a palavra, "pois não descendia nem de Pae e nem de mãe, como os outros homens, porem tinha sahido de bocca de Deos e descido do Céo para lhes annunciar a palavra Divina, e por tanto era necessario crer n´elle, e obecel-o em tudo e por tudo".[24] Este personagem tinha saído de Pernambuco devido à presença portuguesa e

[22] ÉVREUX, Yves d'. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. p. 134

[23] D´EVREUX Ivo. **Viagem ao Norte do Brasil**. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7866. Acessado em: 22/04/2023

[24] CLAUDE, D'Abberville. **História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008 p. 31

> Accrescentava tambem ser elle quem fazia luzir o Sol, quem mandava chuva em tempo proprio, quem fazia as plantas darem fructos, e quem prodigalisava emfim a abundancia de todos os bens; e que si não fosse obedecido, elle mandaria muitas molestias, a morte, a fome, e escravisaria a todos conjunctamente com seos filhos.[25]

O registro desta entidade física/espiritual evidencia que o morrer e a morte estavam envolvidas em um universo de transcendências que vai além do puro ritual fúnebre, isto é, a relação do homem diante da morte possui questões diretas com a cultura na qual ele está inserido em vida. As relações diante do morrer/morte também se misturam a elementos concretos do cotidiano, pois o Sol, a chuva, frutos, fome, moléstias, escravidão eram e ainda são elementos fundamentais para manutenção da vida e evitar a morte.

Devemos entender que, no período em que o autor viveu (século XVII), as explicações sobre a vida e a morte estavam ligadas ao universo religioso/mítico. Neste cenário as disputas ritualísticas afetam as formas de perceber os acontecimentos e os fenômenos no Brasil colonial e consequentemente na Ibiapaba (Ibuyapap), pois o texto fala de fuga de indígenas para a montanha grande, isto é, para a Ibiapaba devido à presença deste personagem. E, "da nova doutrina deste homem admiravam-se os Indios da montanha grande, perguntando muitas vezes ao Francezes, em quem depositavam confiança".[26] No decorrer do texto os franceses desacreditaram esse personagem junto aos indígenas e o filho de Jeropary, um principal de uma das aldeias da Ibiapaba, mata esse personagem. "Depois d'isto muitos Indios da montanha grande se retiraram para a Ilha de Maranhão, onde recordando-se ainda das falsidades da doutrina". [27]

A TERRA-SEM-MAL

Diante dos textos analisados e dos estudos sobre a cosmologia indígenas Tupi, podemos enxergar referências à busca desses povos por uma "terra-sem-mal", essa terra é descrita nos estudos de Hélène Clastres que enxerga referência sobre "um lugar

[25] CLAUDE, D'Abberville. **História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 89.
[26] CLAUDE, D'Abberville. **História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 90.
[27] CLAUDE, D'Abberville. **História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 92.

privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte".[28] A descrição de Pe. Antônio Vieira na sua relação da Missão da Ibiapaba e as obras de Claudio d'Abbeville e Yves d'Évreux já citados trazem a migração indígena, a existência de aldeias com abundância como alusão a essa terra-sem-mal e sem sofrimento, onde

> Os Tupi localizavam essa "terra-sem-mal" lugar de abundância, de ausência de labuta, da imortalidade, mas sobretudo da guerra e do canibalismo - tanto num eixo horizontal e espacial, quanto em outro vertical temporal. Ela era o destino individual pós-morte dos matadores, daqueles que deixavam memória pela façanha guerreira; mas era também um "paraíso terreal" inscrito no espaço, em algum lugar a oeste ou a leste, que podia ser coletivamente alcançado em vida. Era sobre este mundo que os grandes pajés – os *caraíbas*- falavam em suas andanças reatualizando uma escatologia guerreira e conferindo sentido ao movimento da sociedade sobre a face da terra.[29]

Os textos dos missionários, quando tematizam os indígenas "ibiapabanos" e os da circunvizinhança enxergam um "lugar pós-morte". Mesmo tendo influência do cristianismo, não deve ser visto como essencialmente cristão/católico. Essa escatologia da terra-sem-mal, segundo os estudos de Clastres, é anterior ao ensinamento do paraíso católico no Brasil. A imortalidade, lugar de abundância, "paraíso terreal", a que se poderia ter acesso também em vida, mostrando o distanciamento do Céu cristão. Este cenário pode ser relacionado à descrição de Vieira já citada, quando aborda um relato indígena da existência de aldeias com abundância, evidenciando que vida e morte na Ibiapaba colonial possuem dimensões escatológicas que se confrontavam e se relacionavam. Observamos que

> Os cronistas só lhe fazem breves alusões e ainda a reduzem a proporções compreensíveis para eles: um "além" para onde vão as almas depois da morte. Seria de esperar que, como aconteceu com o resto, esse tema fosse assimilado ao tema cristão do Paraíso. Curiosamente, nada disso aconteceu[30].

---

[28] CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal o profetismo tupi-guarani**. São Paulo, Brasiliense.1978. p 30
[29] FAUSTO Carlos. Fragmentos de História e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico.In: CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p 385
[30] CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal o profetismo tupi-guarani.** São Paulo, Brasiliense.1978. p. 30

O estudo dessa temática, segundo a autora, deve considerar que o acesso à "terra-sem-mal" não enxerga a preocupação com a castigo ou benesses para alma, e no caso de Yve d'Évreux e Claude d'Abbeville fica além das montanhas em um lugar geográfico. Estas constatações evidenciam diferenças entre as duas visões escatológicas (católica e indígena), embora em certa medida tenham aspectos semelhantes.

A ritualização diante da morte como manifestação cultural milenar da história da humanidade é campo fértil para as mais diversas análises das ciências humanas. Mas enxergamos que a temática sobre a ritualística indígena nos relatos coloniais merece mais estudos diante da quantidade de pesquisas encontradas nos repositórios virtuais das universidades, nas publicações de seminários, colóquios e outros eventos acadêmicos de história. A maioria das pesquisas são arqueológicas, antropológicas sobre um determinado povo e menos sobre vários povos no período colonial.

FONTE PRIMÁRIA

CLAUDE, D'Abberville. **História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008

D´EVREUX Ivo. **Viagem ao Norte do Brasil**. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7866. Acessado em: 22/04/2023

ÉVREUX, Yves d'. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007

FIGUEIRA, Luiz, S.I. **Relação do Maranhão** [1608]. In: Revista do Instituto do Ceará – RIC, 1903.

VIEIRA, Antônio. Sermões XVII. **Relação da Missão de Ibiapaba**. Erechim: EDELBRA, 1998.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens:** a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII). São Paulo : FFLCH/USP, 2022.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

AMARAL, Luz Guilherme. **Carne Humana:** a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista. Campinas- SP. 2003.

ANTUNES Ticiana de Oliveira. **Índios arengueiros: senhores da igreja? Religião e cultura política dos do Ceará oitocentista**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2016.

CEARÁ. **Informe**. Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE) / Fortaleza – Ceará: Ipece, 2019

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal o profetismo tupi-guarani**. São Paulo, Brasiliense.1978

FAUSTO Carlos. Fragmentos de História e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico.In: CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Cia. das Letras, 1992,

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Histotiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Campinas: Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. IFCH-Unicamp. 2001. Disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf. Acessado em: 20/04/2023.